

Ronald Grätz (Hrsg.)

Kann Kultur Europa retten?

bpb: Bundeszentrale für politische Bildung

ifa Institut für Auslandsbeziehungen

Ronald Grätz (Hrsg.)
Kann Kultur Europa retten?

Schriftenreihe Band 10105

Ronald Grätz (Hrsg.)

Kann Kultur Europa retten?

bpb: Bundeszentrale für politische Bildung

ifa Institut für Auslandsbeziehungen

Ronald Grätz ist seit 2008 Generalsekretär des Instituts für Auslandsbeziehungen in Stuttgart und Herausgeber der Zeitschrift »Kulturaustausch«.

Bonn 2017

Projektleitung: Anne-Sophie Friedel (bpb), Mitarbeit: Simon Lengemann, Eik Welker
Redaktion und Lektorat: Mirjam Schneider, Graz

Umschlagfoto: Aurélien Brusini/hemis/laif, Nachtansicht der Skulptur »Sólfar« des Künstlers Jón Gunnar Árnason in Reykjavík (Island).
Umschlaggestaltung, Satzherstellung und Layout:
Naumilkat – Agentur für Kommunikation und Design, Düsseldorf
Druck: Druck und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt / Main

ISBN 978-3-7425-0105-9

www.bpb.de

Inhalt

Inhalt

Ufuk Özbe

Wo, wenn nicht in Europa?

Für eine kritische Debattenkultur zum Islam

Kulturelle und religiöse Vielfalt gehört zu Europa. Ebenso gehört zu Europa die Tradition der Kritik im Zeichen von Aufklärung und Freiheit. In einer offenen Gesellschaft müssen sich alle grundsätzliche intellektuelle Kritik gefallen lassen. Das gilt auch für Religionsgemeinschaften. Gerade mit Blick auf den Islam birgt der europäische Kontext in diesem Zusammenhang ein besonderes Potenzial. Denn wo, wenn nicht hier, können Debatten über den Islam ausgetragen werden? Schließlich sind in vielen islamisch geprägten Ländern kritische Auseinandersetzungen aufgrund von Zensur und eingeschränkter Meinungsfreiheit nicht in ausreichendem Maße möglich. Zudem ist Europa für zahlreiche Muslime zur Heimat geworden, und viele von ihnen möchten ihre Kultur mit den universellen Werten der Demokratie und Freiheit in Einklang bringen. Gelingt die Verständigung darüber, wie dieses Ziel erreicht werden kann, profitieren davon nicht nur die Europäer. Der Weg dahin führt über eine freie und kritische Debattenkultur.

Reform oder Kritik?

In der Diskussion über die Art und Weise einer Demokratisierung und Liberalisierung der muslimischen Kultur ist zwischen »Islamreformern« und »Islamkritikern« zu unterscheiden. Während Erstere eine zeitgemäße Neuinterpretation des Korans vorschlagen, ohne seinen göttlichen Ursprung und seine Authentizität infrage zu stellen, halten Letztere eine kritische Distanz für erforderlich, die Ergebnisoffenheit voraussetzt – aus ihrer Sicht muss es sogar möglich sein, bei einigen Koranstellen zu dem Schluss zu gelangen: »Das war selbst seinerzeit moralisch falsch.« Das ist aber ausge-

schlossen, solange man am göttlichen Ursprung des Korans festhält. Deshalb bleibt Reformern nur das Selektieren, Relativieren und Umdeuten von unbequemen Koranstellen übrig. Das überzeugt nicht immer. Dennoch hat das Reformprogramm den großen Vorteil, religiösen Muslimen eine Möglichkeit zu bieten, ihre Weltsicht an die Moderne anzupassen, ohne ihre »muslimische Identität« aufgeben oder grundsätzlich hinterfragen zu müssen. Im Vergleich dazu stellt die liberale Islamkritik, die dem Einzelnen tief greifende Emanzipationsanstrengungen abverlangt, für viele Muslime eine Zumutung dar.

Das darf aber nicht dazu verleiten, die Islamkritik aus der Debatte auszuschließen oder an den Rand zu drängen. Denn das Reformprogramm ist auf Islamkritik angewiesen. Das mag paradox klingen, da Islamkritiker in der Regel die Frage nach der intellektuellen Möglichkeit verneinen, den Islam mit freiheitlich-demokratischen Grundwerten vollständig in Einklang zu bringen, ohne den Koran zu verfälschen. Selbstverständlich ist es aber faktisch möglich, dass Muslime eine mit modernen Grundwerten völlig harmonierende Weltsicht haben. Obwohl die Grenzen fließend sind, kann man unter den freiheitlich-demokratischen Muslimen drei Untergruppen unterscheiden: *erstens* areligiöse (Ex-)Muslime, die sich von der Religion bewusst – weitgehend oder vollständig – emanzipiert haben; *zweitens* säkulare Kulturmuslime, für die die Religion keine nennenswerte Rolle spielt, die aber ihren Glauben auch nicht hinterfragen – die Mehrheit der in Europa lebenden Muslime dürfte zu dieser Gruppe zählen; sowie *drittens* religiöse Muslime, die eine liberale Lesart des Islams zugrunde legen, auch wenn diese (etwa nach Meinung der Islamkritiker) mit den Quellen des Islams in intellektuell redlicher Weise nicht vereinbar ist.

Islamkritik zielt darauf ab, die erste Untergruppe, die der bewusst Areligiösen, zu vergrößern. Diese Bestrebung pauschal zu diskreditieren, würde zu kurz greifen. Es ist nämlich anzunehmen, dass unter den Europäern mit muslimischem Hintergrund der Anteil Konfessionsloser deutlich geringer ist als derjenige an der Gesamtbevölkerung. Eine Annäherung des Anteils von ehemals gläubigen Muslimen an denjenigen von ehemals gläubigen Christen könnte einer Normalisierung des Islamdiskurses in Europa durchaus zuträglich sein. Islamkritik hat aber auch eine interessante Nebenwirkung: Eine starke Präsenz von islamkritischen Positionen stärkt auch die Stellung von Reformern, die an einer Vergrößerung der dritten Untergruppe interessiert sind. Konservative religiöse Muslime, die die primäre Zielgruppe von Reformbemühungen darstellen, sind nämlich für modernistische Lesarten des Korans umso empfänglicher, je stärker islamkritische Thesen im Umlauf sind. Würden konservative Muslime unter »norma-

len« Umständen einen liberalen Reformtheologen als Ketzer ablehnen, so können sie in ihm einen Mitstreiter erkennen, wenn sie ihn ihre Religion gegen Kritik verteidigen sehen. Um es an zwei in Deutschland prominenten Beispielen zu verdeutlichen: Das liberale Islamverständnis eines Reformers wie Mouhanad Khorchide, der für eine moderne, humanistische Lesart des Korans eintritt, wird für viele religiös-konservative Muslime erst im Kontrast zur Kritik eines Hamed Abdel-Samad attraktiv, der den Islam als unreformierbar bezeichnet und eine Distanzierung von bedenklichen Koranpassagen fordert, auf die sich Terroristen berufen.

Wenn wir heute in Europa so etwas wie ein »liberales und aufgeklärtes Christentum« haben, dann ist das das Ergebnis vielfältiger Entwicklungen und mit Sicherheit nicht das alleinige Produkt von Dynamiken, die dem Christentum selbst innewohnen. Vielmehr war die Kritik maßgeblich an diesem Prozess beteiligt, die beißende Polemik ebenso wie das nüchterne Hinterfragen, die Verurteilung konkreter Praktiken, wie sie im Namen der Religion vollzogen wurden, ebenso wie die Kritik an den Inhalten der Bibel. Ein ähnlich kritischer Umgang mit dem Islam würde der muslimischen Kultur sicherlich nicht schaden. Doch sehen sich jene, die versuchen, einen solchen zu pflegen, einer Reihe von Vorwürfen ausgesetzt.

Islamkritik versus Muslimfeindlichkeit

Einschlägige Debatten in europäischen Medien erwecken bisweilen den Eindruck, dass Islamkritiker gern konservative Auslegungen des Korans oder die Islamverbände kritisieren dürfen, den Islam als solchen jedoch möglichst verschonen sollten. Viele Europäer fühlen sich dazu berufen, den Islam als Religion gegen jede Kritik in Schutz zu nehmen. Dahinter liegt die lobenswerte Absicht, der Stigmatisierung einer gesamten Bevölkerungsgruppe entgegenzutreten, die in Europa eine Minderheit darstellt. Eine Schwierigkeit der Religionskritik liegt nämlich darin, dass Religionszugehörigkeiten eng mit Herkunft verbunden sind. Sonstige Weltanschauungen und Ideologien korrelieren in der Regel bei Weitem nicht so stark mit Abstammung, wie die Religionszugehörigkeit es tut. Manch einem mag daher die Kritik an der Religion wie Kritik an der Hautfarbe eines Menschen erscheinen. Doch eine solche Einstellung stuft das Individuum zu einem unmündigen Gefangenen seiner Sozialisation herab.

Eine weitere Schwierigkeit stellt vor diesem Hintergrund die Tatsache dar, dass mit dem Aufstieg rechtspopulistischer Parteien in Europa Muslimfeindlichkeit immer lauter wird. Auch liberalen Islamkritikern entgeht

nicht, dass sich sehr viel Hässliches als Islamkritik zu tarnen versucht. Das sollte sie dazu veranlassen, ihre Kritik umsichtiger zu formulieren, um möglichst keinen Anknüpfungspunkt für gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit zu liefern, selbst wenn Islamverteidiger diese Mühe nicht anerkennen werden. Auch mir wurde aufgrund islamkritischer Beiträge Muslimfeindlichkeit vorgeworfen. Dabei versuche ich erstens, ein liberaler Humanist zu sein, und zweitens sind viele der mir liebsten Menschen (einschließlich meiner Eltern) gläubige, praktizierende Muslime. Die Grenzen des rechtlich Zulässigen und gesellschaftlich Akzeptablen können sich je nach Kontext verschieben, insbesondere wenn es um polemische Zuspitzungen geht. Es ist zum Beispiel eine Sache, wenn ein deutscher Denker wie Arthur Schopenhauer in Deutschland schreibt, dass er sich schämt, »wegen ihrer überschwänglichen Dummheit« der deutschen Nation anzugehören, oder wenn ein türkischer Intellektueller wie Aziz Nesin in der Türkei beklagt, 60 Prozent der Türken seien Idioten. Ganz anders wäre es zu beurteilen, wenn solche Aussagen von »anderen« in fremden Ländern gemacht würden, wo Deutsche beziehungsweise Türken als Minderheit einer wachsenden Fremdenfeindlichkeit gegenüberstünden. Würde ich in der Türkei, im Herkunftsland meiner Eltern, oder in einem anderen Land mit muslimischer Mehrheit leben und wäre dort offene Islamkritik rechtlich wie faktisch in etwa so praktikabel wie in Deutschland, würde ich meine Kritik wahrscheinlich viel schärfer formulieren.

Bedeutet Minderheitenschutz wirklich, dass wir Europäer aus dem muslimischen Kulturkreis die Religion unserer Eltern und Großeltern nicht in gleicher Weise nüchtern hinterfragen, rational kritisieren, polemisch angreifen oder satirisch veräppeln dürfen, wie es so viele Europäer ohne Migrationshintergrund mit der Religion ihrer Eltern und Großeltern tun? Dabei wäre es vielen Islamkritikern mit muslimischem Hintergrund durchaus lieber, wenn sie sich in Publikationen der muslimischen Community Europas äußern könnten, weil ernstgemeinte Islamkritik in erster Linie an einer Diskussion mit Muslimen interessiert sein muss. Aber das ist leider faktisch nicht möglich. So bleibt ihnen nichts anderes übrig, als auf öffentliche Plattformen zurückzugreifen, was ihnen aus gewissen muslimischen Kreisen den Vorwurf einbringt, »Nestbeschmutzer« oder gar »Verräter« zu sein.

Liberale Islamkritik unterscheidet sich von Muslimfeindlichkeit in erster Linie durch ihre Differenzierung zwischen »Islam« und »Muslimen«: Viele Lehren und Normen, die Gegenstand der Islamkritik sind, werden von den meisten Muslimen in Europa weder befolgt noch gutgeheißen. Sei es, weil sie nicht einmal wissen, was in den Hauptquellen ihrer Religion steht. Sei es, weil sie die Religion nicht besonders ernst nehmen. Sei es,

weil sie sich liberale Auslegungen zurechtgebastelt haben, deren intellektuelle Vereinbarkeit mit dem Koran zwar bezweifelt werden darf, nicht aber ihre faktische Wirksamkeit.

Liberale Islamkritik beteiligt sich auch nicht am populistischen Alarmismus, der in jedem religiösen Muslim einen potenziellen Terroristen sieht. Die große Mehrheit selbst der hochreligiösen Muslime in Europa lehnt Terrorismus aufrichtig ab. Andererseits sind bedenkliche Einstellungen unter religiösen Muslimen auch in Europa weit verbreitet, zum Beispiel Homophobie; ein patriarchalisches Familien- und Geschlechterverständnis; die Ablehnung der Meinungsfreiheit, wenn es um Religionskritik geht; die Nichtduldung von Apostasie in der eigenen Familie; Judenfeindlichkeit; antiwestliche Verschwörungstheorien; wissenschaftsfeindliche Einstellungen wie die Ablehnung der Evolutionstheorie. Eine seriöse Islamkritik muss solche Wahrheiten zur Sprache bringen können, ohne Angst davor haben zu müssen, Beifall von der »falschen« Seite zu erhalten oder der Muslimfeindlichkeit bezichtigt zu werden.

Schließlich stimmt eine liberale Islamkritik auch nicht in den Chor der Verbotsfetischisten ein. Demokratie und Freiheit lassen sich kaum durch freiheitsfeindliche Forderungen etwa nach einem allgemeinen Kopftuch- oder Burkiniverbot verteidigen. Ja, eine freiheitliche Demokratie muss wehrhaft sein, sie muss aber auch ihren Grundprinzipien treu bleiben. Die Gesellschaft darf niemanden zu Freiheit und Aufklärung zwingen, wohl aber verführen. Andererseits darf man auch als Liberaler gewisse Forderungen äußern, die manchen Religiösen nicht gefallen werden: etwa ein Kopftuchverbot an öffentlichen Schulen für religionsunmündige Schülerinnen unter 14 Jahren oder einen bekenntnisfreien, gemeinsamen Religionskunde- und Ethikunterricht.

Differenzierung versus Essenzialismus

Selbstverständlich ist eine seit 14 Jahrhunderten bestehende Weltreligion mit über einer Milliarde Anhängern sowohl in ihren Lehren als auch in ihren praktischen Ausformungen äußerst vielgestaltig. Hinzu kommt, dass die religiöse Praxis stark mit Traditionen oder mit Resultaten der Realpolitik verflochten ist, die möglicherweise mit dem Islam ursprünglich nichts zu tun haben. Eine seriöse Islamkritik muss mit solchen komplexen Gegebenheiten differenziert umgehen.

Zugleich dient der Verweis auf die komplexe Situation häufig dazu, den Islam gegen jegliche Kritik zu immunisieren. Wäre mit der Betonung der

Tatsache, dass es »den (einen) Islam« nicht gibt, lediglich eine Aufforderung zur angemessenen Differenzierung verbunden, gäbe es nichts dagegen einzuwenden. In der Regel dient dieser Einspruch jedoch dazu, jegliche Islamkritik pauschal zurückzuweisen. Bezeichnenderweise wird er gegen Aussagen wie »Der Islam gehört zu Deutschland« oder »Der Islam verbietet den Terrorismus« nicht erhoben.

Dasselbe gilt für den verwandten Vorwurf, Islamkritik neige zu Essenzialismus: Der Islam kenne so viele unterschiedliche, teils gegensätzliche Auslegungen und Ausformungen, dass die Anmaßung, den wahren Kern des Islams erkannt zu haben, intellektuell nicht haltbar sei. Viele meinen auch, eine solche Essenz gebe es überhaupt nicht, weil der Islam immer nur das sei, was Muslime darunter verstehen und wie sie ihn ausleben. Würde dieses Argument für alle abstrakten Begriffe gelten, gäbe es »das« Christentum auch nicht, ebenso wenig wie »den« Liberalismus, »den« Marxismus oder »den« Faschismus. Wie sollen wir dann überhaupt noch über irgendetwas sprechen?

Für eine seriöse Marxismuskritik zum Beispiel müssten wir offensichtlich zwischen einer doktrinalen Ebene und den real existierenden (historischen und aktuellen) Ausformungen differenzieren. Auf doktrinaler Ebene müsste man den Spielraum an möglichen Interpretationen ebenso beachten wie die Lehren unterschiedlicher marxistischer Traditionslinien. Dabei wäre es legitim, Beziehungen zwischen der Doktrin und manchen kritikwürdigen Anwendungen herzustellen. Der Kritiker könnte ausführen, dass manche verwerflichen Praktiken im Namen des Marxismus durchaus eine gewisse Legitimation in Marx' Schriften finden oder dass sie zwar nicht normativ in seinen Schriften angelegt sind, aber durch manche seiner Lehren faktisch begünstigt werden. Wer eine solche Kritik kritisieren wollte, müsste die Argumente mit Gegenargumenten entkräften. Niemand würde hier den Vorwurf einer essenzialistischen Anmaßung als adäquate Reaktion ansehen.

Dieser Vorwurf, dem sich Islamkritiker häufig ausgesetzt sehen, wird in der Regel nicht erhoben, wenn die Existenz eines wahren, eigentlichen oder authentischen Islams bei dessen Verteidigung implizit postuliert wird. So wird zum Beispiel (oftmals zu Recht) ausgeführt, dass viele verwerfliche Praktiken in muslimischen Ländern mit dem Islam als Religion nichts zu tun haben, sondern auf regionalen Traditionen, dem Einfluss fremder Kulturen oder auf machtpolitischen Überlegungen beruhen, zum Beispiel weibliche Genitalverstümmelung, Ehrenmorde, Blutfehden zwischen Familienclans oder auch historische Beispiele wie das Kalifat als Erbmonarchie oder die Brudermorde osmanischer Sultane. Bei diesen Praktiken

erscheint es absolut legitim, darauf zu bestehen, dass sie im Grunde mit dem Islam nichts zu tun haben, obwohl Muslime sie in der Annahme ausführen, sie seien islamisch. Für diesen Freispruch des Islams werden (wiederum oftmals zu Recht) Argumente der folgenden Art angeführt: »Diese Praxis steht nirgends im Koran. Man findet sie auch nicht in den Prophetenüberlieferungen, die von der islamischen Gelehrtenschaft mehrheitlich als authentisch eingestuft wurden. Auch gibt es keine etablierte Rechtsschule innerhalb des Islams, der zufolge diese Praxis geboten, angeraten beziehungsweise erlaubt wäre. Kurzum: Die Legitimität dieser Praxis lässt sich weder aus den Hauptquellen noch aus den Lehrtraditionen des Islams mit nachvollziehbaren Methoden ableiten.«

Es ist demnach falsch, regionale Praktiken, die keinen einsehbaren Bezug zu islamischen Quellen haben, als »den« Islam hinzustellen und darauf eine Islamkritik aufzubauen. Ebenso wenig darf sich seriöse Islamkritik auf eine besonders radikale Auslegung einer Koranpassage berufen, die aus dem Text nur mühsam ableitbar ist und von der großen Mehrheit der Gelehrtenschaft nicht akzeptiert wird. Dasselbe Maß an Redlichkeit wäre dann aber auch von liberalen Muslimen zu erwarten. Häufig wird jedoch eine unbequeme Norm oder Lehre als eine salafistische beziehungsweise fundamentalistische Radikalposition hingestellt, obwohl sie erstens eindeutig aus den Quellen hervorgeht und zweitens nicht nur von der salafistischen Traditionslinie, sondern von allen etablierten Schulen des Islams (aber nicht zwangsläufig von allen nominellen Muslimen) mit übergroßer Mehrheit anerkannt wird. Wenn es statthaft ist, den Islam gegen unberechtigte Kritik zu verteidigen, indem man aufzeigt, dass die kritisierte Praxis in den islamischen Quellen keine Legitimation findet, dann muss das auch für den umgekehrten Fall gelten. Es ist also keine essenzialistische Anmaßung, auf unzeitgemäße Normen oder inhumane Lehren hinzuweisen, die eindeutig aus dem Koran hervorgehen und seit 14 Jahrhunderten von allen etablierten islamischen Schulen als gottgewollt akzeptiert werden.

Eine solche Lehre betrifft etwa den Jenseitsglauben: Laut Koran werden Nichtgläubige im Jenseits mit unvorstellbaren Qualen auf ewig bestraft werden, egal wie viel Gutes sie in ihrem Leben geleistet haben. Natürlich bieten auch diese Passagen Raum für unterschiedliche Interpretationen. Man kann zum Beispiel, auf gewisse Koranverse verweisend, die Ansicht vertreten, dass Juden, Christen und andere Religionsangehörige, die an Gott und an das Jenseits glauben, von dieser Pein verschont bleiben. Um den Kreis der Betroffenen weiter einzuschränken, wird man namhaften Islamgelehrten folgend die Bedingung hinzufügen, dass jemand von der Offenbarung überhaupt Kenntnis erlangt und trotzdem den Glauben

abgelehnt haben muss, um die göttliche Strafe zu verdienen. Zusätzlich könnte man diese Bedingung so weit verschärfen, dass nur noch solche Ungläubige als strafwürdig übrig bleiben, die sich mit dem Islam wirklich intensiv beschäftigt haben. Auch kann man den Wortsinn dahingehend interpretieren, dass die Strafe nicht ewig, sondern nur sehr lange dauern werde. Man kann sogar argumentieren, dass diese Qualen im Jenseits nicht dem (wiederauferstandenen) Körper zugefügt werden, sondern »nur« der Seele des Ungläubigen. Schließlich darf man auch darüber sinnieren, dass die bedeutsamere Strafe nicht diese Qualen seien, sondern die Abwesenheit der Nähe Gottes. Doch wird man nicht glaubhaft bestreiten können, dass es für die Betroffenen laut Koran zumindest irgendeine Form von besonders schmerzhaften Qualen geben muss. Schließlich müssen die umfassenden koranischen Beschreibungen der grauenhaften Folter, selbst wenn sie nur bildlich zu verstehen wären, in sinnvoller Weise für irgendetwas wirklich Gemeintes stehen.

Nach Ausschöpfung sämtlicher Interpretationsmöglichkeiten wird man im Ergebnis also bestenfalls behaupten können: »Laut Koran wird jeder, der trotz intensiver Beschäftigung mit dem Islam die Existenz eines Schöpfergottes oder des Jenseits bestreitet, nach seinem irdischen Tod sehr lange Zeit ein schmerzhaftes Dasein fristen – egal wie viel Gutes er im Diesseits getan hat.« Diese Lehre geht aus so vielen Koranpassagen so eindeutig hervor, dass ihre Leugnung (wie durch manche liberale Reformmuslime) keine seriöse Interpretation wäre. Es existiert keine halbwegs glaubhafte Auslegungsmethode, mit der man diese Lehre als Muslim ablehnen könnte, ohne sich damit von diesen Koranpassagen gänzlich zu distanzieren. Gibt es überhaupt einen Konsens unter den Islamgelehrten unterschiedlichster Richtungen seit 14 Jahrhunderten, dann ist es der Konsens über diese Lehre.

Folglich kann einer Islamkritik, die zum Beispiel hier ansetzt, nicht mit dem Vorwurf des Essenzialismus begegnet werden. Dass Menschen im Jenseits nur wegen ihres Nichtglaubens bestraft werden, *ist* eine Lehre des Islams, und diese Lehre ist ungerecht. Mehr noch: Es ist berechtigt, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit diese islamische Lehre die Einstellung und das Verhalten vieler Muslime gegenüber Nichtgläubigen negativ beeinflusst.

Islam und Islamismus

Oft ist auch der pauschale Vorwurf zu hören, Islamkritik unterscheide nicht zwischen Islam und Islamismus. Manche Islamverteidiger wollen den

Begriff »Islamismus« sogar gänzlich aus dem Sprachgebrauch verbannen, weil er eine Beziehung zwischen dem Islam und verwerflichen politischen Ideologien suggeriere, die im Grunde mit Religion nichts zu tun hätten.

Der Islam ist eine Religion mit theologischen Annahmen, mit spirituellen Lehren, mit ihren Riten und Praktiken, aber auch mit ethischen, rechtlichen und gesellschaftlich-politischen Ansprüchen. »Islamismus« wird oft als Sammelbezeichnung für Bestrebungen verwendet, die eine Umformung der Gesellschaft und des Staates anhand von als islamisch erachteten Werten und Normen zum Ziel haben. Als »islamischen Extremismus« bezeichnet man militante und gewaltbereite Ausformungen des Islamismus.

Nun sind viele Islamkritiker eben der Meinung, dass der Islamismus im obigen Sinne unmittelbar im Islam selbst, das heißt im Koran und in der normgebenden Praxis des Propheten angelegt ist (auch wenn viele Muslime keine Islamisten sind), und dass dieselben Quellen auch eine gewisse Offenheit für extremistische Auslegungen aufweisen. Eine solche Kritik lässt sich nicht mit bloßen Sprachregelungen unterdrücken, man muss sich inhaltlich mit ihren Argumenten auseinandersetzen.

Vernunftgeleitete Islamkritik

Eine vernunftgeleitete Islamkritik, die die bisher aufgeführten Punkte berücksichtigt, kann unter anderem auf zwei Ebenen stattfinden: Zum einen durch die argumentative Infragestellung der Glaubwürdigkeit des Glaubens, zum anderen durch die moralisch-politische Kritik an den Inhalten der Religion und deren realen Auswirkungen.

Auf der ersten Ebene kann allgemein der Glaube an die Existenz eines personalen Schöpfergottes oder aber (dessen Existenz hypothetisch vorausgesetzt) der Glaube an die göttliche Herkunft des Korans kritisch hinterfragt werden. Hier geht es nicht um eine ethische oder politische Kritik, sondern um die argumentative Auseinandersetzung mit der Frage, ob ein solcher Glaube intellektuell haltbar ist. Kritik auf dieser Ebene fragt etwa: Gibt es hinreichende Gründe für den Glauben an den göttlichen Ursprung des Korans? Welches Szenario ist angesichts des Korantextes und unseres Wissensstandes nach den üblichen Vernunftstandards plausibler: dass die Koranverse dem Propheten Mohammed durch eine Gottheit offenbart wurden; dass er womöglich psychisch krank war und seine Einbildungen als göttliche Eingebungen missinterpretiert hat; dass er schlicht gelogen hat; oder wäre eine Kombination der beiden letzteren Szenarien oder irgendetwas anderes denkbar?

Sofern sachlich geführt, ist eine solche Kritik keine Herabwürdigung der Intelligenz gläubiger Menschen; sie setzt vielmehr voraus, dass man den Gläubigen als mündigen und am Erkenntnisgewinn interessierten Diskussionspartner ernst nimmt. Diese Art von Religionskritik ist im Grunde eine Aufforderung an den gläubigen Diskussionspartner, an seine religiösen Überzeugungen die gleichen Maßstäbe anzulegen, die er sonst in allen anderen Fragen anzuwenden pflegt. Gibt es im Koran Passagen, die nicht von einem Menschen aus dem 7. Jahrhundert in Arabien stammen können? Welche intersubjektiv nachvollziehbaren Gründe gibt es, die Beteiligung einer übermenschlichen Intelligenz an der Entstehung des Korans für wahrscheinlicher zu halten? Man versetze sich in die Lage eines Mekkaners in der Zeit um das Jahr 610: Unter welchen Umständen würde man als unmittelbarer Zeitzeuge die Behauptung Mohammeds für wahr halten, die Sätze, die er vorträgt, habe ihm Gott eingegeben? Diese Fragen führen zu erkenntnistheoretischen, theologischen, wissenschaftlichen, historischen und hermeneutischen Diskussionen, die höchst interessant sein können. Politisch brisant sind sie aber nicht. Daher findet diese Art von Islamkritik in europäischen Medien und Publikationen mit überwiegend nichtmuslimischem Publikum keinen großen Raum. Solche Diskussionen in den Publikationen der muslimischen Community Europas zu führen, ist leider ebenfalls nicht möglich. Dabei hätten gerade derlei Debatten, nüchtern und unaufgeregt geführt, das Potenzial einer wahren Emanzipationswirkung unter den europäischen Muslimen, wenn auch der Kreis von Aufgeschlossenen, die sich hieran beteiligen würden, zunächst vielleicht überschaubar bliebe.

Politisch brisant ist die Islamkritik auf der zweiten Ebene. Hier geht es um die religiösen, weil zum Beispiel im Koran angelegten, Wurzeln verwerflicher Einstellungen und Handlungen mancher Muslime. Selbstverständlich haben auch sozioökonomische und politische Rahmenbedingungen erheblichen Einfluss auf menschliches Denken und Verhalten. Es wäre falsch, sämtliche Probleme in der muslimischen Welt auf den Faktor Religion zu reduzieren, wie es auch falsch wäre, diesen Faktor auszublenden.

So wird gern angeführt, dass radikale Strömungen in der islamischen Geschichte immer nur in Krisensituationen entstanden seien, etwa als Reaktion auf Unterdrückung. Es muss nicht eigens hervorgehoben werden, dass die Entstehung radikaler Bewegungen in Zeiten von Frieden, Wohlstand und allgemeiner Zufriedenheit eher unwahrscheinlich ist. Die Frage ist vielmehr, ob sich der Islam besonders dazu eignet, in Krisensituationen radikale Kräfte zu motivieren und ihr Vorgehen zu legitimieren. Möglicherweise müssen wir grundsätzlich den ethischen Wert einer Ideo-

logie, Religion oder Weltanschauung daran messen, wie ihre überzeugten Anhänger auf Ungerechtigkeit und widrige Umstände reagieren. Offenbar neigt der muslimische Kulturkreis tendenziell weniger dazu, angesichts erlittener Ungerechtigkeit muslimische Gandhis oder Martin Luther Kings hervorzubringen, die eine relevante Masse an Anhängern hinter sich scharen. Dass dies nicht das Geringste mit den Inhalten der Religion, etwa mit den Inhalten des Korans, zu tun haben soll, ist wenig plausibel.

Der Koran ist eine Sammlung von nachträglich verschriftlichten Reden. Diese Reden hat der Prophet Mohammed im 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel im Zeitraum von rund 20 Jahren als göttliche Offenbarungen vorgetragen. Dies ist nicht nur die allgemeine muslimische Überzeugung, sondern auch die Mehrheitsmeinung in der westlichen Islamforschung. Eine differenzierte Islamkritik hätte demnach den Umstand zu berücksichtigen, dass der Koran nicht als ein Buch im heutigen Sinne konzipiert ist, sondern dass er in mündlicher Rede auf konkrete Situationen und Ereignisse im Leben Mohammeds und seiner Mitmenschen eingeht.

Betrachten wir beispielsweise ein Hauptthema des Korans: den Krieg gegen Ungläubige. Viele Koranverse rühmen das Töten und Getötetwerden im Namen Allahs. Die Gemeinschaft der Muslime – laut Koran die beste Gemeinschaft der Menschheit – wird dafür gelobt, barmherzig untereinander, aber hart gegen Ungläubige zu sein. Nichtgläubige werden beleidigt und beschimpft. Enge Freundschaften zu Nichtmuslimen werden verboten.

Nun kann man versuchen, solche Passagen durch historische Kontextualisierung zu entschärfen. Eine ehrbare Bestrebung, die aber nicht auf ganzer Linie überzeugt. Auf der Grundlage des Korantextes lässt sich schwer argumentieren, dass die im Koran gesegneten Kriege nichts mit dem Unglauben der Feinde zu tun haben sollen, sondern ausschließlich die Selbstverteidigung der Muslime thematisierten. Denn viele Kriegsverse bringen Religionszugehörigkeit und die Legitimität von Gewalt in einen engen Zusammenhang. So befiehlt etwa Sure 8:39 den Krieg – »bis nur noch Allah verehrt wird«. In Sure 9:29 wird Krieg gegen die »Schriftbesitzer«, also gegen Juden und Christen, befohlen, bis diese kleinlaut Tribut entrichten. Es ist nicht von Verteidigung gegen Angriff oder Unrecht die Rede, sondern es heißt: »Kämpft gegen jene Schriftbesitzer, die nicht an Allah und an den Jüngsten Tag glauben, und die das nicht für verboten erklären, was Allah und Sein Gesandter für verboten erklärt haben, und die nicht dem wahren Glauben folgen«.

Auch finden sich viele dezidiert judenfeindliche Aussagen im Koran. Im mekkanischen Teil des Korans tauchen Juden als Kronzeugen für die Wahrheit der Prophetie Mohammeds auf, nach der Übersiedlung der Muslime

von Mekka nach Medina zeichnet sich aber bald ab, dass die dort ansässigen jüdischen Stämme Mohammed nicht als religiösen Führer anerkennen. Ab da verschärft sich der koranische Ton gegen Juden: Ihnen werden Niedertracht, Treulosigkeit, Hochmut und andere Boshaftigkeiten unterstellt.

Auch hier kann man versuchen, die Aussagen durch historische Kontextualisierung hermeneutisch abzuschwächen. So kann man etwa argumentieren, dass diese Passagen trotz ihres generalisierenden Wortlauts eigentlich nur die Juden in Medina zur Zeit des Propheten meinen und dass es daher ungerecht wäre, dem Koran pauschal Judenfeindlichkeit vorzuwerfen. Doch laut Koran haben die Juden einst ihren Bund mit Allah gebrochen, wurden daher verflucht; mit Ausnahme von einigen wenigen würden sie immer Verrat begehen und trachteten nur nach Unheil auf Erden. Muslime sollten keine Juden und Christen zu Freunden nehmen, vielmehr gegen sie kämpfen, bis sie erniedrigt Tribut an die Muslime entrichten. Der Koran geht bei seinen Vorwürfen gegen die Juden also weit über die Grenzen der konkreten Umstände hinaus, die den Anlass dieser Vorwürfe dargestellt haben mögen. Mit einem Kontext lässt sich hier nichts retten.

Kann man wirklich glaubhaft behaupten, die weitverbreitete Judenfeindlichkeit in der muslimischen Welt habe mit diesen Koranversen überhaupt nichts zu tun? Offensichtlich ist es nicht immer möglich, eine verwerfliche Aussage einer altehrwürdigen Quelle mit Hermeneutik und Exegese aus der Welt zu schaffen. Von manchen Aussagen muss man sich heute unmissverständlich distanzieren, nicht nur, weil sie nicht mehr vermittelbar sind, sondern auch, weil sie schon zum Zeitpunkt ihrer ersten Äußerung moralisch falsch waren.

Für ein Bekenntnis zum besseren Argument

Die Tradition der Religionskritik kann in Europa auf zahlreiche große Vorbilder zurückblicken, von Demokrit und Epikur über Voltaire und Hume bis hin zu Russell und Hans Albert. Auch die muslimische Geschichte hat eine entsprechende Tradition: von Ibn ar-Rawandi und Abu Bakr al-Razi über Omar Khayyam bis hin zu Ali Dashti und Turan Dursun. Rationale Islamkritik, wie überhaupt jede Religions- und Ideologiekritik, ist ein Ausdruck des Bekenntnisses zur überzeugenden Kraft des besseren Arguments. In der Sache streitbar und konsequent, aber tolerant und respektvoll gegenüber dem Menschen, steht diese Art der Kritik für Aufklärung und Freiheit. Lassen wir nicht zu, dass diese vitale Tradition Europas zwischen rechtem Fremdenhass und religiöser Apologetik untergeht.